

---

# LA SECULARITZACIÓ DELS MIRACLES MARIANS EN *LA VIDA DE LA VERGE MARIA* DE MIQUEL PERES\*

## THE SECULARIZATION OF MARIAL MIRACLES IN MIQUEL PERES' *LA VIDA DE LA VERGE MARIA*

---

CARME ARRONIS LLOPIS

*Universitat d'Alacant*

arronis@ua.es

**Resum:** En aquest treball analitza el conjunt de miracles marians inclosos per Miquel Peres en *La vida de la sacratíssima Verge Maria* (València, N. Spindeler, 1494). Aquest conjunt de miracles no només destaca per la funcionalitat concreta que adquireixen en l'estructura de l'obra, sinó perquè, a més, aquests mostren unes característiques determinades que els allunyen de les col·leccions de *miracula* marians, ja que no presenten alguns dels trets més significatius del gènere. Els miracles de Miquel Peres constitueixen una mostra de la transformació i la secularització del gènere, i ens parlen dels nous usos que se'n deriven i dels nous lectors a qui s'adrecen.

**Paraules clau:** miracles marians, literatura mariana, hagiografia, Miquel Peres, *vita Mariae*

**Abstract:** In this paper I discuss the whole of Marian miracles included by Miquel Peres in *La vida de la sacratíssima Verge Maria* (Valencia, N. Spindeler, 1494). This set of miracles not only highlights the specific functionality acquired in the structure of the work, but it also incorporates certain characteristics that differentiate them from collections of Marian *miracula*, as they lack of some of the most significant features of the genre. Miquel Peres miracles are evidence of the transformation and secularization of the genre, and they show new uses and new readers whom are addressed to.

**Keywords:** marian miracles, marian literature, hagiography, Miquel Peres, *vita Mariae*

(\*) Treball realitzat en el marc del projecte d'investigació *La literatura hagiogràfica catalana entre el manuscrito y la imprenta* (FFI2013-43927-P) del Ministeri d'Economia i Competitivitat.

## PRESÈNCIA I FUNCIÓ DELS MIRACLES EN UNA VIDA DE MARIA EN LA TARDOR MEDIEVAL

Ja en una ocasió precedent vaig cridar l'atenció sobre l'interès del recull de miracles marians de *La vida de la sacratíssima Verge Maria* (VVM), del ciutadà valencià Miquel Peres (1494, València, N. Spindeler), atesa la particularitat del conjunt pel nombre de miracles inclosos, per les característiques narratives que presenten, i per la funcionalitat que exerceixen dins de l'obra.<sup>1</sup> Aquesta selecció de prodigis permet enllaçar l'obra de Peres amb la llarga tradició dels *miracula* marians, i veure de quines característiques participa, però també observar quins trets novedosos presenta que l'allunyen de la tradició medieval. La riquesa temàtica del conjunt i la nova funció que Peres hi imprimeix fa necessària una anàlisi més aprofundida que pose en relleu el nou estadi del gènere, a cavall entre l'edat mitjana i l'edat moderna, i l'adequació a un nou públic i a unes noves inquietuds.

Miquel Peres, com ja s'ha demostrat en ocasions anteriors, és un autor entès, no un mer traductor o versionador d'obres llatines. En relació a les seues obres hagiogràfiques, Wittlin ja notà (1998: 331-332) que de la seua pràctica de traductor es despenia un necessari estudi previ de l'original, etapa omesa, generalment, en els copistes i traductors medievals,<sup>2</sup> i probablement diverses fases de treball sobre l'esborrany per a obtenir un resultat coherent en forma i contingut, i per a recrear un ambient religiós d'elegància cortesana.<sup>3</sup> És a dir, s'observa en l'autor valencià una voluntat explícita de «fer literatura» (Wittlin 1994: 10). Però aquesta relativa *modernitat* de Peres no s'aprecia únicament en la redacció formal de les obres; també en la tria i reelaboració dels materials veiem com s'allunya d'alguns procediments típicament medievals. Tot i que Peres fa servir fonts anteriors com a base dels seus texts, adequa els continguts a les noves inquietuds religioses. Ferrando (1993a: 166) veié en les obres del valencià com «a pesar de su medievalismo, la hagiografía de Miquel Peres contiene dos aspectos relativamente innovadores: la influencia de la espiritualidad centrada en la meditación y la voluntad estilística», una barreja entre tradició i renovació espiritual

1. Vegeu una primera aproximació a la qüestió en Arronis (2010), on posava en relleu algunes característiques del conjunt de miracles.

2. Per a Wittlin (1998: 331) aquesta fase d'anàlisi i de reflexió prèvia indica que Peres «havia trencat amb el corrent de les traduccions literals medievals».

3. Ferrando (1993a: 168) recorda que l'originalitat de Peres consisteix a «saber crear una prosa moderadament cultista y al mismo tiempo adecuada para la finalidad devota que perseguía».

que esdevé una de les característiques més representatives de la prosa devocional de Miquel Peres.<sup>4</sup>

En el cas de la VVM el procediment innovador de Peres en seleccionar, adaptar i presentar els continguts devots es fa encara més evident que en la resta d'obres devotes. Mentre que la *Imitació de Jesucrist* i les hagiografies eren versions ampliades d'unes fonts llatines més o menys concretes,<sup>5</sup> la VVM cal considerar-la la composició més original, creada a partir de la fusió de material procedent de la llarga i fecunda tradició mariològica que reelabora profundament. Peres té uns propòsits clars en escriure la VVM: vol narrar la vida de la Verge Maria com la d'una santa, explicar la seua transcendència en el procés de salvació i posar de manifest la seua omnipotència, i tot el material que selecciona i insereix té una funcionalitat ben concreta i precisa dins del conjunt. Només en descobrir la complexa arquitectura del text mariològic esbrinem l'hàbil tasca de l'autor valencià en destriar fonts i adequar-les a l'objectiu d'escriure una hagiografia mariana.

En el pròleg de l'obra declara aquest propòsit que l'ha mogut: en observar que s'hi troben hagiografies en romanç d'altres santes, però que existeix un buit pel que fa al cas de la Mare de Déu, decideix enllestir la narració (Arronis 2015a: 145):

no he cerquat les fulles e flors dels verts camps de la elegant poesia, mas só entrat en lo delitós verger de la sagrada scriptura, on he collit de diversos llibres lo fruyt de aquesta profitosa obra, la qual és intitulada *La vida de la sacratíssima verge Maria*. [...] estimant ésser justa e rahonable cosa, que puix les vides de innumerables sanctes en vulgar prosa se troben scrites, que la gloriosa vida de aquesta nostra Reyna de paray, que és sancta sobre totes les sanctes, no deu ésser en la nostra valenciana lengua callada.

Register for free at <https://www.scipedia.com> to download the version without the watermark

Aquesta afirmació de Peres és significativa per diferents raons. En primer lloc, indica que ha pres nota de la manca d'una hagiografia mariana, perquè, efectivament, no eren texts habituals a l'època: no hi havia a la Península cap llibre en prosa romanç que relatara una vida de Maria, és a dir, que presentara d'una manera ordenada i ex-

4. Aquest ideal estètic de fusionar la pietat cristiana i l'elegància literària acabarà estenent-se en la centúria següent amb noves formes d'expressió. De fet, fou defès pel mateix Erasme amb el seu programa «cum elegantia litteratum pietatis christianae sinceritatem copulare».

5. La *Imitació de Crist* (Barcelona, Pere Posa, 1482) tradueix el tractadet devocional anònim atribuït tradicionalment a Joan Gerson o a Tomàs de Kempis; *La vida de sancta Catherina de Sena* (València, C. Cofman, 1499) és una versió del capítol «De beata Katherina de Senis, de tertio ordine predicatorum» (títol xxiii, capítol xiiii) de la *Pars III* del *Chronicon* de sant Antoni de Florència enriquida amb fragments de la *Legenda Maior* de Ramon de Càpua (vid. Arronis 2007: 63-66); i *La vida de sant Vicent Ferrer* (València, J. Jofré, 1510), segueix fonamentalment també el *Chronicon* d'Antoni, però acudeix també a altres fonts, principalment a la *Vita sancti Vincentii confessoris* de Francesco de Castiglione, entre d'altres (Wittlin 1994: 9 i Ferrando 2013: 114).

haustiva els esdeveniments principals de la seua vida terrenal.<sup>6</sup> I en segon lloc, perquè equipara el relat de la vida de Maria amb altres hagiografies femenines, i elimina així la distància teològica que les separa. Per a Miquel Peres, la Mare de Déu, és «sancta sobre totes les sanctes», més perfecta, més elevada, però una santa, al cap i a la fi, amb la interpretació didàctico-moral que se'n deriva. És una concepció força innovadora, ja que Maria tradicionalment no havia estat postulada com un model exemplar, ja que les gràcies en ella obrades la feien inimitable. Però les consideracions morals que s'havien projectat sobre la seua figura i la seua conducta al llarg de segles de comentaris escolàstics, i l'enaltiment de la seua humanitat promogut per la devoció franciscana, acostaren aquestes distàncies. Peres és un dels primers a adonar-se'n, i és pioner en la construcció d'una vida de Maria. De fet, la seua obra contribuï a consolidar el gènere de les *vitae Mariae* a la Península, i la tradició editorial de l'obra, tant en català com en castellà, prova l'encert del notari valencià.

De la intenció declarada per Peres podem deduir que el model genèric latent al qual es volia acostar era l'hagiogràfic, per la qual cosa construí el relat aplicant-hi l'esquema de *vida i miracles* generalitzat en les vides de sants.<sup>7</sup> És evident que quan Miquel Peres fa aquesta afirmació en el pròleg és conscient que hi ha un gènere narratiu, o si més no, un tipus de relat, que presenta unes característiques comunes, tant temàtiques com estructurals, de les quals vol participar. Coneix el conreu i el consum habitual d'aquest tipus de texts, i vol engrossir-ne la nòmina amb una vida de la Mare de Déu, en considerar que no n'hi ha. Resultaria potser anacrònic atribuir a Miquel Peres consciència de gènere, tal i com hui entenem el gènere hagiogràfic, però, si més no, era conscient de les característiques habituals de les vides de sants, com també —i sobretot— de les expectatives del públic al qual s'adreçava.<sup>8</sup>

6. Abans del text de Peres, les vides de Maria a la Península són realment escasses: en poesia i en romanç només comptem amb la *Vida de la sacratíssima verge Maria* de Roís de Corella, sogre del mateix Peres, que havia estat composta uns anys abans; i en prosa llatina el *Liber Mariae* de Gil de Zamora, del segle XIII. Vegeu un estat de la qüestió sobre la consolidació del gènere de les *vitae Mariae* en Arronis i Baños (2014).

7. Cal destacar també com puntualitza que vol allunyar-se del gènere poètic, no sabem si perquè vol diferenciar de manera explícita el propòsit de la seua obra de la *Vida de la sacratíssima Verge Maria* en vers de Corella, o si, en general, es refereix a tota la producció lírica devota freqüent en aquell període.

8. Baños (2003: 13-14) recorda que la pertinença al gènere hagiogràfic no respon necessàriament a aspectes formals, ja que s'hi compten relats de vides de sants en formes molt diverses (en prosa i vers, en llatí o romanç, amb diferents finalitats pragmàtiques, etc.); convé parlar, més aviat, d'obres que pertanyen a una família i participen d'unes característiques comunes que han anat establint-se amb el pas dels segles i amb el conreu del gènere, però que de cap manera són ni tancades, ni taxatives. Convé, doncs, analitzar el gènere no a partir de criteris formals, sinó estructurals i funcionals. Es considerarà *hagiogràfic* tot escrit de caràcter religiós que procura l'edificació, que ha estat escrit i inspirat pel culte dels sants i està destinat a la seua promoció, ja que la varietat dels materials impossibilita establir uns límits més concrets (Baños 2003: 17).

Amb aquest horitzó d'expectativa, la presència d'episodis sobrenaturals i miraculosos en l'obra resulta imprescindible. En una hagiografia, els conceptes de vida exemplar i realització de miracles són gairebé dues facetes inseparables que integren el paradigma de la santedat, i en conseqüència la *imitatio* i la *laudatio* que promouen esdevenen la base de la devoció pels sants.<sup>9</sup> Si bé el reconeixement de la santedat es basa en el comportament exemplar (que ofereix un model de vida cristiana per als lectors), la prova definitiva de llur santedat es manifesta a través de la gràcia d'obrar miracles, veritable evidència que Déu ha premiat els sants per la vida virtuosa que han dut.<sup>10</sup> I Peres vol aplicar aquest esquema en la mesura del possible al cas de Maria. Per a construir l'hagiografia mariana, doncs, no n'hi ha prou amb narrar la vida de la Mare de Déu de manera exemplar;<sup>11</sup> els miracles també resulten imprescindibles per a enaltir la seua santedat i per a reforçar el caràcter laudatori del text, raó per la qual inclou fins a trenta-tres miracles obrats per la Verge Maria.<sup>12</sup> És conscient que els miracles no tenen ni la mateixa funció ni el mateix significat si estan o no inserits dins d'una hagiografia: «las vidas de santos no solo narran milagros, sino que anteponen los elementos biográficos que los hacen posibles» (Baños 2011: 224). I en aquest punt es troba amb una disjuntiva que ha de resoldre, ja que si bé la majoria dels miracles realitzats pels sants s'esdevenen al llarg de la seua vida, no succeeix el mateix pel que fa als miracles obrats per la Mare de Déu.

L'origen dels miracles marians és una mica diferent de l'origen dels obrats pels sants, ja que no tingueren lloc durant la seua vida terrenal: no hi ha en els relats apòcrifs marians cap anècdota que pugui interpretar-se com a tal.<sup>13</sup> Tanmateix, l'evolució

Register for free at <https://www.scipedia.com> to download the version without the watermark

9. Peres és conscient de la importància dels miracles en les hagiografies, i en les altres dues que escriu, les de sant Vicent Ferrer i Caterina de Siena, recorre a diferents fonts per enriquir els relats. En el cas de Caterina de Siena, tot i que la font principal de què parteix és del *Chronicon* de sant Antoní de Florència, amplia la nòmina de miracles amb alguns altres esdeveniments *post mortem* arreplegats per Ramon de Càpua en la biografia de la santa (Arronis 2007: 66, 82). En el cas de sant Vicent, igualment, tot i que com a font sembla seguir més de prop la biografia de Ranzano, els miracles semblen presos de l'obra de Francesc de Castiglione (Wittlin 1994: 9).

10. En l'evolució del gènere hagiogràfic, la inclusió de miracles augmentà progressivament fins a esdevenir gairebé imprescindible. Pensem, per exemple, com n'eren d'escassos en les vides dels primers màrtirs. Tanmateix, ja des dels primers relats hagiogràfics de l'alta edat mitjana, «cada vez se identifica más la santidad con la taumaturgia» (Baños 2003: 21).

11. Per construir la santedat mariana, aplica alguns dels trets distintius de les hagiografies, com la preeminència absoluta de la figura del sant en la narració i el protagonisme diferencial, trets categoritzats per Baños (2003: 139-141). En Arronis (2015b) analitza el model de santedat marià que basteix Peres.

12. De fet, els miracles esdevindran una part essencial de l'obra; tant és així que, en moltes de les edicions de la VVM, especialment les de les traduccions al castellà, donen a l'obra el títol de «vida, excelencias y milagros», fet que evidencia quina era la demanda i l'interès del públic (vegeu Arronis 2014).

13. Em referisc a prodigis obrats per la Mare de Déu, perquè en els evangelis apòcrifs, de fets miraculosos se n'hi contenen força: la partera que l'assisteix i perd un braç per no creure en la virginitat perpètua, els prodigis

del culte marià propicià que ja des dels primers segles del cristianisme la figura de Maria adquirira el rol de mediadora universal entre Déu i els hòmens. La seua humanitat l'aproximava al lector, i la seua condició de *mare* destacava el tarannà tendre, compassiu i misericordiós.<sup>14</sup> Naixia així el vincle d'amor filial entre els devots i Maria, la qual invocaven en totes les circumstàncies en què necessitaven la seua protecció. És en aquestes coordenades que floreix el gènere. Les col·leccions de miracles marians es feren populars arreu d'Europa des dels segles XI i XII i evolucionaren al llarg dels segles següents: es reescrivien en romanç, es versificaven, s'inclouïen en exemplaris, sermons i tractats, etc.; i avivaren de manera especial la devoció més popular per la Mare de Déu.<sup>15</sup>

Les particularitats distintives dels miracles marians portaren Montoya (1981) a establir una classificació genèrica dins de la tradició dels *miracula*, i a diferenciar el miracle *literari* del miracle *hagiogràfic*. Segons Montoya, els marians serien considerats miracles literaris, ja que a compleixen una sèrie de trets distintius: com ja hem dit, el relat de la vida i el del miracle tenen orígens diferents i una difusió independent; la realització del miracle no té cap lligam amb la vida; a més, el protagonista del relat és el pecador beneficiari i no qui obra la gràcia; l'objectiu del miracle normalment és intercedir pel fidel en la dialèctica entre el bé i el mal, sovint en una lluita entre Déu i el dimoni; la intervenció de Maria és mínima en l'anècdota, i sovint s'esdevé *in extremis*, etc. (Montoya, 1981: 52-53, 62).

Tanmateix, Baños (2003: 75 i 2011: 224-226) ja va matissar l'operativitat d'aquesta dicotomia en alguns aspectes, entre d'altres perquè si els miracles hagiogràfics s'analitzaren des del punt de vista del beneficiari, presentarien unes característiques semblants als literaris. A més, els miracles realitzats per alguns sants, especialment aquells obrats *post mortem*, també haurien de considerar-se literaris, perquè sovint reproduïxen alguns dels trets distintius (el protagonista n'és el beneficiari; estan deslligats de la vida del sant; sovint tenen un origen diferent, en ocasions en relació al culte de les relíquies; etc.). Comptat i debatut, els límits entre els dos tipus de miracles es transgredeixen en

esdevinguts en la fugida a Egipte, la conversió dels jueus que volen atemptar contra el cos jacent de Maria abans de l'Assumpció, etc. Vegeu la narració dels apòcrifs en Puig (2008).

14. Maria, en la seua condició de mare de Crist, ocupa un lloc preminent com a mitjancera, i la gran tradició de relats sobre miracles marians en dona testimoni (Bayo 2004: 852).

15. Proliferaren tant les col·leccions locals, desenvolupades al voltant d'un lloc de culte, o d'unes relíquies, com les col·leccions generals, que relaten miracles esdevinguts en qualsevol temps i espai, de manera que Maria esdevé universal a ulls dels fidels. Aquestes col·leccions incorporen materials de tot tipus i origen: des d'anècdotes escrites pels Pares de l'Església i els autors escolàstics, a llegendes orientals, miracles d'altres sants on la Verge ha intercedit, relats de procedència oral, etc. Vegeu una síntesi de la qüestió en Bayo (2004: 852) i Baños (2011: 219-224).

alguns casos, però sí que s'hi pot diferenciar una funció diferent per a cada cas, ja que si tant l'hagiogràfic com el literari tracten de promoure la *laudatio*, en els hagiogràfics també es reforça la *imitatio* de l'exemplaritat moral que els fa possibles.

Els trenta-tres miracles inclosos per Peres procedeixen de col·leccions anteriors; és a dir, tenen un origen i una difusió separada del relat de la vida, i presenten, per tant, moltes de les característiques diferencials indicades per Montoya. Però l'autor valencià intenta, sembla que projectant el model hagiogràfic, revertir aquest fet. No segueix l'exemple de molts texts que aborden la matèria biogràfica mariana, en què com a cloenda o epíleg inclouen un seguit de miracles obrats per la Verge Maria, com ara el cas dels capítols de les seues festivitats continguts en els *Flos sanctorum*, o altres llibres que tracten de manera parcial o total la vida de la Mare de Déu.<sup>16</sup> Sap que en la majoria dels casos la vida dels sants i la realització de miracles camina de manera paral·lela, i tot i que és una condició impossible d'aplicar al cas de Maria, intenta relacionar la seua vida amb els miracles que obra, si més no, temàticament. En conseqüència, acostarà el miracle literari a les característiques del miracle hagiogràfic, i afavorirà la funció de la *laudatio* i la *imitatio* característica d'aquest segon.

La tècnica utilitzada per Peres consisteix a incorporar un miracle a manera d'apèndix a la fi de cada capítol,<sup>17</sup> però a relacionar-los alhora temàticament amb el contingut tractat. D'aquesta manera l'anècdota no interfereix en la narració hagiogràfica, ja que, com anotava Montoya, efectivament hi intervenen altres personatges, s'esdevé en un temps i un lloc diferents, el protagonista és el devot, i la intervenció de Maria en el relat sol ser mínima. Però, d'altra banda, en relacionar temàticament cada miracle amb l'episodi biogràfic marià, estableix una connexió entre la vida de Maria i la dels devots. Seran els mateixos fidels els que invocaran Maria demanant la seua ajuda apel·lant al record de la seua experiència, de manera que la vida dels devots s'acosta, i en certa manera, es reflecteix, en la de la Mare de Déu (Arronis 2015a: 221 i 249):

[...] Supplicant encara la vostra alta magestat per aquell inefable goig que vós sentís quant los reys d'Orient vos offeriren grans dons y offertes, me vullau donar algun do que a la gran necessitat y fretura mia subvenir puga.

Hoïnt lo pare y la mare tan enujosa risposta, ab plors, ab crits, ab sospirs, al devot monestir de hon partits eren tornaren, suplicant ab gran devoció a la sacratíssima verge Maria

16. Pensem, per exemple, en el *Liber Mariae* de Gil de Zamora (s. XIII), que inclou un capítol amb nombrosos miracles; o el *Libro que se dice Infancia Salvatoris* (1493) atribuït a Bernardo de Caravaca, una versió arromançada de les *Meditationes vitae Christi* que es tanca amb un epíleg de miracles marians. Vegeu una descripció d'aquestes obres en Arronis i Baños (2014: 72-74, 92-94).

17. A excepció del primer capítol sobre la Immaculada Concepció, on n'incorpora tres de breus (vegeu Arronis 2015a: 154-155).



que axí com ella, benaventurada senyora, fon alegre de haver cobrat lo seu gloriós fill quant lo perdé tres dies, los volgués alegrar de fer-los trobar lo fill que perdut havien.

Es tracta, en realitat, d'incorporar una mena d'*oració narrativa* als miracles, un procediment habitual, com ja va demostrar Baños (1994: 211), dins la «tradición hagiográfica penitencial», i del qual ja existeixen precedents des del segle VI (Baños 1994: 206):

se acepta que «oración narrativa» es toda aquella en que, tras una breve invocación, se solicita una gracia amparándose en la omnipotencia y misericordia divinas, para lo cual se recuerdan (vale decir «relatan») varios milagros y/o episodios del Credo cristiano, entonces la hagiografía da vida a toda una tradición del motivo.

Sembla que Peres està familiaritzat amb aquest procediment narratiu, i en fer que el devot apel·le en cada cas a un episodi de la història bíblica —en aquest cas als mateixos episodis biogràfics marians—, no solament augmenta el dramatisme de la situació, sinó que afavoreix la identificació entre Maria i el pecador. Els fidels invoquen el record de Maria, tant dels gojos com dels dolors; li supliquen que es pose a la seua pell, perquè a partir del record els compadisca i els ajude.

Si considerem funcional la dicotomia establerta per Montoya, ens trobem davant d'un cas de transgressió dels límits entre ambdues categories de miracles: si bé és cert que les diferències formals continuen vigents, l'autor ha volgut excedir el propòsit exclusiu de la lloança característic dels miracles literaris en relacionar els miracles obrats amb la vida de la Verge, i de retruc, amb la vida del devot, de manera que afavoreix la identificació entre tots dos, i enriqueix la funció del miracle marià en el text. S'inverteix, a més, la trajectòria habitual pel que fa a la difusió dels miracles: si bé molts miracles sorgeixen en el context d'una hagiografia i després se'n deriva una difusió a banda, en aquesta ocasió s'observa el camí invers. Els miracles marians, sorgits i difosos separatament dels relats de la vida terrenal de Maria, s'enllacen ací mitjançant l'oració narrativa amb la vivència, o amb el record de la seua vivència. Passen de ser mers annexos a ser un ressò viu de l'experiència, una experiència que mou la Mare de Déu a la pietat i a la commiseració.

Ens trobem doncs, amb un ús original i transgressor del miracle marià, que reflecteix una nova interpretació doctrinal i que presenta, en conseqüència unes noves característiques estructurals, formals i temàtiques. Aquesta nova funció pragmàtica a partir de la qual es tracta de fusionar la *imitatio* i la *laudatio* en el cas dels miracles marians indica una transformació en el gènere, i en certa manera, una evolució paral·lela a l'evolució que experimenta la teologia mariana: de ser considerada inimitable al llarg de segles de culte per les gràcies que en ella s'havien obrades, Maria passa ara



a encarnar el model exemplar per excel·lència. Hi ha, doncs, tant en la vida, com en els miracles, un intent de destacar la humanitat de Maria i d'aproximar-la als lectors.

El nou propòsit funcional que Peres incorpora sembla que condicionà la selecció i la reelaboració dels miracles inserits en l'obra. D'una banda, inclou alguns miracles força coneguts en la tradició, presents ja en altres col·leccions catalanes, però els confereix unes característiques que els particularitzaren, ja que —com en la resta de material que utilitza en l'obra— amplifica notòriament les fonts, i afegeix diàlegs que aporten profunditat psicològica als personatges i descripcions narratives que augmenten la versemblança (vegeu Arronis 2010: 398-399). I d'una altra, incorpora, com veurem, miracles menys comuns, que semblen obeir a unes noves inquietuds presents en els lectors de finals del segle xv; és a dir, Peres no adapta al seu propòsit tots els relats de miracles que té a l'abast, sinó que cerca i tria aquells més acordes amb la seua intenció pietosa.

## CORRESPONDÈNCIES AMB COL·LECCIONS DE MIRACLES EN ROMANÇ

Per veure l'originalitat amb què Peres selecciona els miracles resulta interessant acarar el recull de la VVM amb altres col·leccions anteriors i veure els pocs punts de contacte que s'hi poden establir.

Juan-Mompó (2013) ja va relacionar el conjunt de miracles de la VVM amb altres reculls en romanç; l'anàlisi resulta profitosa per a extraure algunes conclusions, però hem de fer algunes remarques importants sobre el plantejament d'aquest estudi i les conclusions tretes. Juan-Mompó, segons declara, vol indicar les possibles *fonts* dels miracles de Peres, i rastreja en les col·leccions anteriors en romanç. Acara així els miracles de Peres amb els *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo, les *Cantigas* d'Alfons el Savi (totes dues del segle XIII), i amb altres col·leccions catalanes. Tanmateix, convé fer una precisió important, ja que no considerem versemblant que els *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo o les *Cantigas de Nuestra Señora* d'Alfons el Savi siguin possibles fonts del text de Peres. En primer lloc, perquè no hi ha cap indicatiu de connexions entre els autors; en segon, perquè no s'hi observa cap mostra de dependència textual, i en tercer, perquè els miracles coincidents són miracles força difosos que es trobaven en altres col·leccions tant llatines com vernacles. Tampoc s'aprecien gaire dependències textuais pel que fa a les col·leccions catalanes que permeten considerar-les fàcilment fonts del text de Peres. Per a aprofitar aquest acarament, doncs, considerem més encertat parlar de *correspondències* dels miracles de Peres amb altres col·leccions, més que no de *fonts*. Si buscarem les fonts de Peres no podríem detenir-nos només en les

col·leccions en romanç, ja que el nostre autor era un hàbil traductor de la llengua llatina, i probablement féu servir també texts llatins sense cap dificultat.

D'altra banda, pel que fa a les col·leccions catalanes, Juan-Mompó (2013: 36) acara el recull de Peres amb els miracles marians continguts al *Flos sanctorum* (s. XIV),<sup>18</sup> amb el *Recull d'exemples i miracles ordenats per ABC* (1a meitat del XIV), traducció catalana de l'obra d'Arnau de Lieja, i amb la col·lecció de miracles marians de la Seu de Lleida. Aquest darrer recull ha estat editat per Bohigas (1956) i Parramon (1976), i cadascun d'ells estimà una datació aproximada (segle XIV Bohigas, i XIII Parramon). Potser aquesta diferent datació ha provocat que Juan-Mompó considere que es tracta de dues col·leccions de miracles diferents, mentre que en realitat són dues edicions del mateix manuscrit de la Seu de Lleida. No resulta pertinent, doncs, indicar dues correspondències quan es tracta del mateix text. En canvi, en l'estudi no es té en consideració la rica col·lecció de miracles marians de l'Arxiu capitular de Barcelona, ordenat pel notari Julià Roure vora el 1460 —més propera en el temps a l'obra de Peres que les altres col·leccions—, i amb la qual s'observen algunes correspondències interessants, com veurem tot seguit.<sup>19</sup>

Finalment, cal fer algunes precisions pel que fa a les conclusions extretes. Juan-Mompó (2013: 53) afirma haver trobat dotze correspondències dels trenta-tres miracles de l'obra.<sup>20</sup> Tanmateix hi ha algunes correspondències més que no ha anotat.<sup>21</sup> Per exemple, el miracle del capítol 21 es tracta d'un miracle present en la *Legenda aurea*, en el capítol de l'Assumpció, que no ha identificat, i un altre parell de miracles més troben correspondències en el recull de Julià Roure, que no ha pres en consideració.<sup>22</sup> D'altra banda, Juan-Mompó no fa cap tipus de diferenciació entre correspondència d'un mateix motiu i d'un mateix relat. A vegades a partir d'un mateix motiu folklòric hi ha diferents miracles; per exemple, el motiu de la monja que fugí del convent i

18. Recordem que hi ha traduccions al català de la *Legenda aurea* des del segle XIV. Vegeu el llistat dels testimonis manuscrits i impresos conservats a Càmarà (2010: 245-246).

19. Vegeu la descripció i caracterització del còdex a Barnett (2011: 107-111).

20. En realitat Juan-Mompó considera que a l'obra només hi ha vint-i-nou miracles, perquè no ha parat esment als tres miracles continguts a la fi del primer capítol, raó per la qual conclou que ha pogut identificar fonts de dotze miracles, i no encara «dels altres dèset» (Juan-Mompó 2013: 53).

21. I el contrari, en alguna ocasió anota correspondències, com la de la *Cantiga* 186 i el miracle del capítol 20 de la VVM, quan no ho són, ni tan sols el mateix motiu, perquè si en el miracle de Peres una dona mana matar el gendre perquè se l'estima i té por de ser difamada, en la *Cantiga* una sogra odia la nora i li prepara una trampa perquè son fill la denuncie i siga condemnada.

22. Tampoc no anota les correspondències entre el miracle del capítol 17 i l'exemple 266 del recull d'Arnau de Lieja (el nen jueu), i el miracle del capítol 28 amb l'exemple 277 (devota que comet incest i infanticidi).

peca de luxúria va donar pas ja en la tradició llatina a nombroses versions,<sup>23</sup> o també el miracle de l'automutilació per servir la virginitat.<sup>24</sup> La correspondència del mateix motiu no és tan significativa com la del relat (tot i que es tracte de versions una mica diferents), ja que el segon cas indica un grau de proximitat molt major entre els texts. En el cas concret del miracle de la monja que fuig del convent (cap. 3), podem parlar de correspondència del motiu, però el relat de Peres presenta diferències importants en la trama i la resolució del miracle,<sup>25</sup> i el mateix s'esdevé en altres casos. Estimem pertinent, per tant, matissar el tipus de correspondència per a extraure conclusions més acurades. Considerem que es tracta del mateix miracle únicament quan es dona el mateix nombre i funció de personatges, i el mateix plantejament, nus i desenllaç del conflicte, tot i que hi haja variacions narratives.

En la taula següent actualitzem les correspondències identificades dels miracles de Peres amb les altres col·leccions en romanç. Especifiquem, així mateix, quan la coincidència és només del motiu. Per a identificar els miracles, en el cas de les *Cantigas* d'Alfons el Savi, dels *Milagros* de Berceo, del *mariale* lleidatà i del *Recull d'exemples ordenats per ABC*, fem servir la numeració amb què han estat editats. Per al cas de la VVM identifiquem cada miracle amb el número del capítol de l'obra en què apareix; per als miracles dels *Flos sanctorum* indiquem tant el capítol en qüestió que el conté (si es tracta de la festivitat de la Purificació, Anunciació, Assumpció o Nativitat), com la posició en què hi apareix (1r, 2n, 3r...); i, en darrer lloc, pel que fa a la col·lecció de miracles barcelonina, encara inèdita,<sup>26</sup> indiquem els folis en què està copiat al manuscrit:

23. Veiem, per exemple, que a partir d'aquest motiu hi ha tres miracles diferents a les *Cantigas* d'Alfons el Savi (55, 58 i 94).

24. Molt s'ha escrit sobre aquest popular motiu folclòric; vegeu per exemple Lacarra (2000).

25. No podem considerar sense més que les variacions que allunyen el text de Peres de les correspondències amb altres texts siguin resultat de la creativitat literària de Peres, que bé podria haver fet servir una versió diferent del mateix motiu. En el cas de Peres, la monja que fuig amb l'enamorat ni queda prenyada, ni la Mare de Déu la substitueix en el convent mentre ella és absent. La monja de Peres ni tan sols arriba a pecar amb el cavaller, ja que vol romandre verge, i la Mare de Déu la reporta al convent miraculosament.

26. N'hi ha una edició de David Barnett en curs.

VVM	<i>Cantigas</i>	<i>Milagros</i>	Lleida	LA/FS	ABC	BCN
3. Monja s'enamora d'un cavaller i fuig del convent	Motiu 55 58 94		Motiu 7		Motiu 412	
4. Donzella es talla els llavis per romandre verge			Motiu 9			
5. Devot penjat i salvat al cap de tres dies	13	6	33	Nativitat 4t	406	f.2r // ff. 39v-40r
6. Part en la crescuda de la mar	86	19				
10. Somni d'una devota el dia de la Candelera				Purif. 1r		ff. 36v-37v
12. Clergue fa una garlanda de flors	121		13			ff. 114r-114v
15. Carestia soferta en un convent			18			
17. Xiquet jueu que combrega	4	16		Assump. 5é	266	ff. 18v-19r
18. Germà d'una devota assassina un argenter						ff.54v-55v
19. Dona roba la imatge del Jesuset esperant que son fill captiu siga lliure			32	Nativitat 3r	405	ff. 16r-16v
20. Dona assassina el gendre per no ser difamada	186			Nativitat 9é	408	ff.6v-7v
21. Clergue devot que tem la mort, però en morir puja al cel				Assump. 1r		f. 3v
24. Intervenció d'un nigromàntic per enamorar una dona						Motiu ff. 14r-15r
28. Dona devota comet incest i infanticidi	17		15		277	
30. Devota desitja morir el dia de l'Assumpció						f. 106v

L'acarament amb altres reculls permet comprovar com Peres no beu exclusivament d'una compilació de miracles —almenys no de cap d'aquestes ni de llurs possibles fonts llatines, que són un ressò de les col·leccions medievals més difoses (vegeu Bayo 2004)—, sinó que sembla que agafa els miracles que li interessen de tot el material que arriba a les seues mans, i per aquest motiu la selecció resulta força novedosa en la tradició dels miracles marians. Identifique correspondències, bé del relat, bé del motiu, només en quinze casos, poc menys de la meitat dels miracles aplegats. Només un parell de miracles apareixen a gairebé totes les col·leccions considerades: el del xiquet jueu que combrega i el devot condemnat i penjat, probablement dos dels més populars i difosos en la tradició medieval (de fet, en el recull barceloní apareixen fins i tot dues versions del miracle del devot penjat).

A més, algunes de les correspondències indicades són només del mateix motiu folklòric, base de miracles diferents, i per aquest motiu la relació entre els texts encara es mostra més feble, i l'originalitat del recull de Peres molt major. Ho comprovem en els casos següents, probablement on les diferències dels miracles són més paleses.<sup>27</sup>

Pel que fa al cas del capítol 3, «Monja que s'enamora d'un cavaller i fuig del convent», el miracle està construït a partir d'un motiu freqüent en el gènere, del qual han derivat nombroses versions. I en el text de Peres el conflicte es planteja i es resol d'una manera diferent a la resta de relats comparats, i per això no podem considerar que es tracta del mateix miracle. En el nostre text, el cavaller adquireix major protagonisme que en els altres reculls: aquest té una filla al convent i per això hi va sovint; és així com s'enamora d'una altra de les religioses. A la VVM la monja enamorada del cavaller ni resa l'avemaria diàriament, ni ha de passar per davant de l'església del convent per fugir, com s'esdevé en el recull lleidatà i en l'exemplari ordenat per ABC, de manera que s'eliminen les propietats protectores d'aquestes accions. A més, hi ha una diferència fonamental: en la VVM la monja mai no arriba a pecar amb el cavaller, ni a tenir descendència, com en els relats de les *Cantiques*; es penedeix la mateixa nit d'haver abandonat el convent i roman verge. Finalment, la Mare de Déu la hi torna miraculosament, però no l'ha estat substituint en les seues funcions, com s'esdevé en el recull lleidatà (en la versió de l'exemplari ni tan sols hi torna). Algunes d'aquestes variacions bé podrien ser fruit de la mà del notari valencià, com el fet de no cometre pecat, ja que serà un tret freqüent en molts relats, com veurem en l'apartat següent.

Tampoc es tracta del mateix miracle eb el capítol 4, «Donzella es talla els llavis per romandre verge». En el miracle lleidatà la protagonista és una monja d'un convent de la qual s'enamora el rei d'Anglaterra; la comunitat s'oposa, i el rei roba els béns del monestir per castigar-les, tot i que, quan la monja s'automutila per restar verge, acaba retornant-los els béns furtats; finalment la Verge sana la monja i li restitueix la bellesa. En el cas de la VVM és el pare d'una donzella qui la concedeix en matrimoni a un ric comte. Com que la donzella ha fet vot de castedat, es talla el nas i els llavis per evitar el matrimoni; el pare en descobrir-ho, l'assota, la repudia i la lliura a un llaurador com a serventa. A la fi la Mare de Déu li restitueix la bellesa, i en contemplar el miracle, el pare acaba fundant un monestir on ingressa la filla. Veiem que la finalitat del miracle, la de preservar la virginitat, és la mateixa, però no així els personatges, el plantejament ni el desenvolupament.

27. Hi ha d'altres casos en què resulta difícil delimitar si es tracta del mateix motiu o d'una versió del mateix miracle, perquè en els miracles de Peres s'aprecien moltes variacions probablement incorporades per ell, fet pel qual he considerat com a motius els casos que mostren unes diferències especialment significatives.

En darrer lloc tenim el del capítol 24, «Intervenció d'un nigromàntic per enamorar una dona». En les dues versions es presenta un plantejament semblant: un jove s'enamora d'una donzella (en la VVM, però, no és una dona casada, com en la versió barcelonina) i acudeix a un nigromàntic (que en el cas de Peres és un jueu) per sol·licitar-li que amb les seues arts aconseguisca que la donzella s'enamore d'ell.<sup>28</sup> El plantejament és semblant, però en aquest punt el relat difereix força, perquè tot i que els nigromàntics en els dos relats acudeixen a les forces satàniques, proposen accions diferents: en Peres els diables s'apareixen per temptar la dona en la figura de personatges propers, com ara encarnant una dida, una germana o la mare per tal d'incitar-la al pecat. En l'altra versió, en canvi, els diables no poden fer res perquè la donzella resa una oració que la protegeix, fins que un dia aconseguixen induir-la al pecat fent caure una pedra a la porta de casa perquè no puga anar a la capella. Finalment, la dona pren la determinació de pecar a l'endemà, però la Verge es pren la cura d'evitar-ho. Al cap i a la fi en cap dels dos casos el pecat arriba a produir-se, però el desenvolupament i els elements que hi intervenen resulten força diferents per a considerar que es tracta del mateix miracle.

Una altra dada que pot sorprendre pel que fa a les correspondències, és que trobem fins a deu coincidències entre la selecció de Peres i el recull del notari barceloní Julià Roure. Aquesta elevada xifra té una explicació senzilla, ja que en la compilació barcelonina sembla que s'han vessat tots els miracles continguts en les festivitats marianes de la *Legenda aurea*, i per tant, sis d'aquestes correspondències es deuen al fet que tant Peres com Roure prenen miracles del text de Voràgine. Però encara hi ha quatre correspondències més entre els dos texts, i resulten especialment interessants les tres que no tenim documentades amb cap altre text, referents als miracles 18, 24 i 30 de la VVM.<sup>29</sup> Malgrat tot, no sembla que la col·lecció catalana siga la font directa dels relats de Peres, perquè els relats presenten diferències narratives notables entre si, especialment el miracle del nigromàntic referit adés. Però potser sí que és possible pensar que tots dos autors begueren d'una font comuna (més o menys llunyana), perquè els miracles de «l'assassinat de l'argenter» i «la devota que mor el dia de l'Assumpció», malgrat les diferències narratives que presenten (més evidents en el cas de l'assassinat de l'argenter que no en l'altre), són versions del mateix miracle. Atés que la col·lecció barcelonina no compta amb cap edició, editem en l'annex d'aquest treball

28. Es tracta, en realitat, de versions derivades de les vides de sant Cebrià d'Antioquia i santa Justina. Vegeu la versió de la LA a Maggioni (2007: 1088-1092).

29. La quarta, la del miracle del capítol 12, a més de en la compilació de Roure, també apareix en el recull lleidatà (13) i en una *cantiga* del rei Savi (121). Tanmateix, cadascun dels quatre casos presenta una versió del miracle diferent, amb diferències evidents.

els tres miracles en qüestió amb la versió corresponent present en el llibre de Miquel Peres, per tal de posar de manifest la correspondència dels mateixos miracles malgrat les diferències narratives.

En aquest punt podem qüestionar-nos com saber si les variacions presents en els miracles de la VVM són resultat de la intervenció de Miquel Peres sobre els relats, o bé si es deuen al fet que utilitzà com a base una versió diferent. Probablement, la resposta és afirmativa per a les dues preguntes, almenys en la majoria dels casos. Si bé és cert que Peres reelabora profundament les fonts, a vegades, fins i tot, variant els personatges i el plantejament dels miracles, pensem que no reescriu les històries fins al punt d'incorporar noves anècdotes que alteren notablement el fil argumental, fins a proposar versions diferents. Com recorda Aragüés (2014: 92), «la poètica del milagro se sustenta en la defensa de la historicidad de los casos propuestos», i les traduccions vulgars «recrean con cierta libertad esa letra, siempre desde un respeto a la historia», base de l'autenticació del fet.

Ho podem comprovar analitzant les correspondències amb l'única font que —fins ara— puc afirmar que utilitzà: la *Legenda aurea* (LA) o la seua versió romançada, el *Flos sanctorum* (FS). Comprovarem com, malgrat que la versió de Peres presenta variacions respecte del text de Voràgine, no són tantes ni tan significatives com respecte d'altres casos considerats (alguns de la compilació barcelonina esmentats suara o els miracles del *mariale* lleidatà), cosa que possibilita concloure que no són fonts de l'obra valenciana.

## CRITERIS DE SELECCIÓ I ADAPTACIÓ DELS MIRACLES

Analitzar una de les fonts que Miquel Peres féu servir per seleccionar miracles resulta profitós per dues qüestions fonamentals: d'una banda ens permet conèixer quin tipus de variacions incorpora sobre els miracles, i d'una altra, ens permet entendre alguns dels criteris de selecció que el mogueren a escollir uns i no uns altres miracles per al seu text. Sabem que l'autor valencià coneixia l'obra de Voràgine, cosa fàcil, atesa la gran difusió del text tant en llatí com en romanç a l'època. Però, a més, al llarg de l'obra s'hi detecten petits préstecs que així ho corroboren, sobretot quan tracta els capítols de les festivitats de la Verge.<sup>30</sup> El mateix, doncs, s'esdevé amb els miracles.

30. Sabem també que féu servir la compilació de Voràgine en la redacció d'altres obres, per exemple en *La Vida de sant Vicent Ferrer* (Ferrando 2013: 116-118).



Els miracles de la VVM coincidents amb els de la *Legenda aurea* presenten menys diferències significatives que el que s'observa en altres casos.<sup>31</sup> Malgrat tot, les consideracions sobre aquest acarament han de ser preses amb alguna reserva, ja que quan observem algunes variacions no sabem cert si eren presents en la versió del text de la LA —llatí o romanç— que Peres féu servir, sobretot, quan aquestes variacions apareixen en la VVM i també en les versions d'altres reculls. Així s'esdevé en el miracle següent, el 17, el del nen jueu, un dels més populars:

In ciuitate Bituricensi circa annos domini dxxvii cum christiani in die pasche communicarent, cum pueris christianorum quidam puer Iudeorum ad altare accedens corpus domini cum eisdem percepit. Reuersus domum cum a patre unde uenisset interrogaretur, respondit se cum pueris christianis cum quibus ad scholas ibat ad ecclesiam iuisse et cum eis communicasse. Tunc pater eius furore repletus puerum apprehendit et continuo in fornacem ardentem que ibidem erat proiecit. Statim autem dei genitrix in specie ymaginis quam super altare puer uiderat eidem affuit et eum illesum ab igne seruauit. Mater uero pueri multos Iudeorum et christianorum suis clamoribus congregauit, qui uidentes puerum in fornace nihil lesionis habentem ipsum inde extraxerunt et quomodo potuissent euadere interrogauerunt. Qui respondit: «Quoniam illa reuerenda domina que super altare stabat mihi auxilium prebuit et omne a me incendium propulsauit». Tunc christiani intelligentes esse ymaginem beate Marie patrem pueri acceperunt et ipsum in fornacem proiecerunt. Qui continuo combustus et penitus consumptus est.

(Maggioni 2007: 882-884)<sup>32</sup>

Combregant molts christians hun dia de Pasqua en una devota sglésia, hun fadrí juheu, a mescla dels christians, rebé lo preciós cors de Jesús salvador nostre y, tornant après a la sua posada, de hon venia son pare y sa mare li demanaren, als quals rahonà lo que fet havia. Hoint açò lo inich jueu, ab enverinada ira lançà lo fill en una fornall que de enceses flames cremava. Mirant la juhia de l' nich marit la crueldat perversa, ab agres crits convoquà molts christians que en lo seu vehinat estaven, los quals veren exir lo fadrí del cremant foch de la fornall sens dan ni lesió alguna. Demanaren-li per quina rahó era exit delliure de tan enceses flames; respòs que aquella senyora que sobre lo altar dels christians estava lo havia guardat del cremant foch ab lo mantell blau que portava. Conegueren tots que de la ymatge de la gloriosa Verge Maria ho deya, per hon lo juheu e la juhia e moltes altres juheus que allí vingueren, mirant tan gran miracle, a la sancta fe christiana se convertiren, tenint continuament en grandíssima devoció a la sacratíssima Verge Maria, que per refermació de la cathòlica ley tan gran miracle los havia fet veure.

(Arronis 2015a: 272)

Malgrat que comprovem que no s'hi plantegen variacions significatives del miracle, en la VVM no apareix ni la localització ni la punició final per al pare per haver llançat son fill al foc, i s'afegeix, a més, la conversió general dels jueus que foren testimonis del

31. També destaca la proximitat d'alguns miracles de Peres amb els de l'exemplari ordenat per ABC. Al contrari, entre els relats catalans amb què presenta major divergència és amb aquells coincidents del recull lleidatà.

32. Les mateixes variacions s'hi poden identificar amb la versió romançada del *Flos sanctorum*. Vegeu-ne l'edició a Càmar (2010: 205-206).

prodigi. Aquest final d'intenció evangèlica l'inclouen també les versions de l'exemplari d'Arnau de Lieja<sup>33</sup> i el recull barceloní de Jaume Roure, però no es pot descartar que una possible còpia de la *Legenda aurea* no l'incloguera (i d'ací que passara a les altres versions), o fins i tot que Peres no tinguera davant diverses redaccions del mateix miracle (per exemple la *Legenda* i l'exemplari, etc.), especialment quan es tracta d'un miracle tan popular, i que decidira incorporar aquest final catequètic i propagandístic.

El fet esdevé menys problemàtic quan només tenim correspondències entre la *Legenda aurea*, la versió barcelonina (on s'han copiat tots els miracles marians de la LA), i el text valencià, ja que es fa evident que Peres havia de conèixer el text de Voràgine, perquè ja hem descartat que el recull barceloní pogués haver sigut font directa de Peres.<sup>34</sup> S'aprecia en el cas del miracle 10, «el somni d'una devota el dia de la Purificació» o el 21, «del clergue devot que tem la mort», en què les variacions significatives respecte de Voràgine són mínimes, però presenten tanmateix l'estil i la voluntat de Peres d'enriquir la intensitat emotiva del text.

En la LA el plantejament del miracle del clergue devot que tem la mort, és àgil i concís:

Quidam clericus uirgini Marie deuotus contra dolorem quinque uulnerum Christi eam cotidie per hec uerba quasi consolari studebat dicens: [...] Hic cum nimio languore correptus ad extrema uenisset, pauore perturbari cepit.

(Maggioni 2007: 878)

I *mutatis mutandis*, el mateix s'esdevé en la versió de Julià Roure:

Fou un clerga molt devot a la gloriosa verge Maria, e per devoció sua li deya les dolors que ella passà per son gloriós fill Jesucrist. Esdevench-sa que lo dit clergue, stant en lo artícl de la mort, stava molt spaordit.

(f. 3v)

En canvi, observem tot el contrari en la narració de Miquel Peres, ja que l'autor es delita a recrear amb minuciositat l'actitud devota del protagonista:

Un venerable y devot capellà, recordant cascun dia ab piadoses làgrimes aquella intensa dolor que tingué al peu de la creu la sacratíssima verge Maria, mogut de piadosa compassió y per aconsolar-la de tan dolorosa congoxa, posant los genolls en terra ab gran devoció y reverència

33. L'exemplari de Lieja tampoc inclou la localització inicial i sí el final catequètic: «E, per aquel miracle, lo dit juhetó e sa mare e molts altres juheus se batejaren e-s tornaren, per devoció, cristians». Vegeu l'edició completa del miracle a Ysern (2004: 346).

34. En els casos en què la correspondència és exclusiva només entre els dos texts, no observe cap evidència de filiació entre ells, ans al contrari, les versions dels miracles que inclouen són força diferents, i en un dels casos (miracle nigromàntic) ja he conclòs que només hi ha la correspondència del motiu, no del miracle.

los set benaventurats goigs a honor y glòria sua li presentava. E axí, continuant aquest devot capellà aquesta sua oració devota, fon de greu malaltia detengut, en la qual granment temia que, morint, no anàs la sua ànima al tenebrós carçre de les infernades penes.

(Arronis 2015a: 297)

No hi ha canvis significatius ni en la presentació del personatge ni en el plantejament de la trama, però per a Peres la narració del miracle constitueix una bona ocasió per a mostrar l'exemple de devoció del clergue, i explicar com du a terme la seua oració, i d'una altra banda, per recordar el dolor de Maria en la passió. Es recrea molt més en el detall, i per això el miracle no és només un pretext per a il·lustrar una lliçó doctrinal o per a incidir en la funció laudatòria, sinó que constitueix alhora un exemple de devoció, contrició i exemplaritat per als lectors.

Potser aquesta voluntat didàctica és el que va motivar Peres a seleccionar uns i no altres miracles. Si acceptem, doncs, que l'autor valencià coneix i aprofita el recull de Voràgine, cal reflexionar sobre per què dels dènou miracles marians que hi apareixen a la LA només n'incorpora sis. L'anàlisi dels miracles bandejats aporta algunes conclusions interessants, tant per la intenció devota que mogué Peres, com perquè rebutjà, quasi sistemàticament, miracles que presenten algunes de les característiques que han estat considerades molt representatives dels miracles marians.

Entre els tretze miracles de la *Legenda aurea* que Peres no inclogué, n'hi ha fins a huit, un nombre considerable, en què es relata com les forces diabòliques volen prendre possessió de l'ànima d'algun personatge, situació que es desfà quan Maria arravata l'ànima del devot als éssers infernals. Aquest és un dels tòpics que Montoya considerava distintiu dels miracles literaris,<sup>35</sup> especialment quan la salvació tenia lloc *in extremis*, i que en ocasions es resolia tornant el devot a la vida perquè tinguera temps suficient de penedir-se i esmenar-se. Entre aquests huit miracles de la LA a què em referisc, tres són visions del judici final dels pecadors en què les forces del bé i del mal debaten sobre la possessió de la seua ànima (són els miracles tercer i sisè del capítol de l'Assumpció, i el setè de la Nativitat), que es resolen favorablement gràcies a la intervenció de Maria, la qual, a vegades, els concedeix una treva temporal perquè s'esmenen.<sup>36</sup> Altres dos són pactes amb el diable, en què el pecador li ha venut l'ànima (com en el huité de la Nativitat, el popular miracle de Teòfil), o un altre bé preuat

---

35. «En el milagro literario se da, además, la dialéctica de la *posesión de Dios* — *posesión del diablo*, dialéctica que no se da en la leyenda hagiográfica medieval. [...] En el milagro literario Dios [en el cas dels miracles marians a través de la intercessió de la Mare de Déu] interviene dramáticamente disputando, explícitamente a veces, la posesión de aquel hombre pecador con el diablo [...] lo salva *in extremis*» (Montoya 1981: 22).

36. Ho veiem en el miracle setè de la Nativitat, en què la Mare de Déu prega Jesucrist perquè el devot puga disposar de més temps per a corregir-se, ho llegim segons la versió del *Flos sanctorum*: «Yo prech, Fill, la

(com en el tercer de l'Assumpció, en què el pecador ven sa muller a canvi de riqueses) resolta també *in extremis* gràcies a la intervenció de Maria. Finalment, els altres tres presenten amenaces diabòliques que no arriben a triomfar per la protecció de la Mare de Déu, que aconsegueix que els dimonis no s'enduguen l'ànima (el segon del capítol de la Purificació, el segon de la Nativitat, i el sisè de l'Assumpció).

No és que Peres només rebutge aquests huit miracles, és que no hi ha en els trenta-tres miracles de l'obra cap ni un en què es produïska aquesta lluita èpica entre Maria i les forces del mal, ni cap en què el condemnat torne a viure per retractar-se (com a molt, s'ha penedit dels pecats en els darrers moments de vida).<sup>37</sup> Tampoc hi trobem tractes amb el diable, ni pràcticament casos de possessions diabòliques.<sup>38</sup> L'ajuda i la protecció que Maria ofereix als devots en l'obra de Peres té una intervenció més directa sobre la vida del fidels, i podríem dir que més propera a la realitat quotidiana, tot i que tant l'autor com els lectors accepten trobar-se en el terreny dels fets prodigiosos i sobrenaturals. Tal volta els lectors de les darreries del segle xv tenien uns criteris de versemblança diferents als dels devots de centúries enrere, i Peres n'estava al cas. O potser es tractava només d'una preferència personal de l'autor, que preferí obrar amb cautela davant de miracles que plantejaven situacions escatològiques, bé per preferència personal, bé per prevenció, i preferí evitar-los.

No sabem si alguna d'aquestes motivacions fou també la que féu que en la VVM pràcticament no s'inclogueren miracles en què Maria apareix als relats o dialogue amb els devots. En els altres cinc miracles de la LA bandejats per Peres trobem, precisament alguns plantejaments que presenten aquestes característiques.<sup>39</sup> Sembla que l'autor valencià tampoc considerà adequades aquestes intervencions directes de la Mare de

tua pietat per aquest e que revoques la sentència que li has donada. Plàcia't que visca e que faça penitència". E Jesuchrist dix: "Yo·l te don, sol que·s vulla corregir." (Càmar 2010: 223).

37. Seria el cas del miracle del capítol 25 de la VVM, per al qual no he identificat cap correspondència. Es tracta probablement del miracle més cruent de l'obra, en què un jove viola una parenta, i mata el germà i el pare quan el recriminen. Anys després acabarà fent un sincer acte de contrició, i tot seguit mor i puja al paradís: «Tornant a dir moltes vegades ab dolorosos plors a la sacratíssima Verge Maria les sobredites paraules, tan tristament del seu peccat se dolia que li esclatà lo cor, morint davant l'altar hon agenollat estava» (Arronis 2015a: 330).

38. Dels trenta-tres miracles, només en un parell de casos apareixen diables disfressats per temptar els devots i incitar-los a pecar: es tractaria del miracle del nigromàntic comentat més amunt (cap. 24), i del miracle del capítol 14, en què una ermitana és temptada per un diable disfressat perquè abandone la seua vida de penitència.

39. Entre els altres cinc rebutjats, veiem per exemple el del cavaller que anava a un torneig però es deté per pregar, i mentrestant la Verge el substitueix en la competició. O també miracles en què Maria es pronuncia i pren part, com en el cas del clergue llec que només coneix la missa de Santa Maria i demana que continue amb el seu ofici; o el motiu de la boda de la Mare de Déu, en què la Verge bonega un clergue per voler casar-se amb una dona.

Déu, i prefereix no incloure molts miracles d'aquestes característiques.<sup>40</sup> Potser és agosarat atribuir a Miquel Peres aquest afany per discernir entre la versemblança dels fets miraculosos, però l'anàlisi del recull apunta cap a aquesta direcció. Sembla, doncs, que, d'alguna manera, Peres tenia certa sensibilitat i prevenció al tractament d'alguns temes, potser per prevenció personal —recordem que no pertanyia a l'estament eclesiàstic— o bé per satisfer les expectatives d'un públic que ja no és el mateix de segles enrere, un públic laic que llegeix en privat aquestes històries prodigioses, que assumeix la convenció d'allò sobrenatural, però potser dins d'uns límits de versemblança més estrictes dels acotats fa segles. Paga la pena apuntar que dels trenta-tres miracles inclosos, vint-i-un tenen com a protagonistes personatges laics.<sup>41</sup>

Tampoc puc afirmar rotundament si aquesta possible voluntat de versemblança fou la que portà l'autor a atenuar la intensitat d'alguns miracles inclosos. Ja en Arronis (2010: 399) vaig fer notar que en els miracles de la VVM molts dels protagonistes eren innocents falsament acusats. La freqüència amb què es dona aquest plantejament em fa concloure que es tracta d'un tret volgut per Peres, qui arriba a modificar en alguna ocasió el miracle tradicional per destacar aquesta condició. En el popular miracle del devot penjat i salvat per la Mare de Déu (cap. 5), a diferència del que narra la versió tradicional, que sempre parla d'un lladre devot, en aquesta ocasió es tracta d'«hun home granment devot de la gloriosa Verge Maria falsament acusat de cert furt y condemnat a mort ab falsos e inichs testimonis» (Arronis 2015a: 189-190). També són innocents els monjos del monestir que sofreix carestia (cap. 15), perquè, segons la versió més difosa, havien deixat d'honar la Mare de Déu, mentre en aquesta ocasió són només víctimes de les adversitats, però no perquè hagen pecat, ans al contrari (Arronis 2015a: 260):

En unes altes y desertes muntanyes, en loch de gran soledat y boscatge, estava costituhit hun devot monestir a honor, lahor y glòria de la sacratíssima Verge Maria, y perquè los frares, qui del conreu de certes terres vivien, havien hagut dos o tres anys de gran sterilitat y fretura, congoixats de la enujosa fam e misèria que sentien, cascun dia lo devot monestir deseparar delliberaven.

I el mateix s'esdevé en el miracle del capítol 3 comentat més amunt, en el qual la monja que fugí del convent amb el cavaller ni tan sols arriba a pecar. Per a altres casos no tenim encara un altre testimoni que incloga el miracle per a poder comparar-lo amb la versió de Peres, però sí observem com en l'obra hi ha certa preferència per incloure

40. Recordem com, en el cas de la monja que fugí del convent (cap. 3), tampoc s'acull a la tradició popular del motiu que narrava com la Mare de Déu l'havia substituït en les seues funcions mentre havia estat absent.

41. En una altra ocasió m'he ocupat amb més deteniment d'aquesta evolució del miracle marià, que sembla observar-se en les diferents tradicions romàniques (vegeu Arronis, en premsa).

miracles en què els protagonistes o bé són innocents, o bé plantegen com a punt de partida la falsa acusació. En el capítol 7 veiem una dona que, per haver tingut un fill negre, és acusada d'haver comés adulteri amb un esclau de la casa (Arronis 2015a: 206):

una virtuosa senyora, a la qual lo marit per la sua virtut, honestat e bellea granment amava, parí hun fill molt negre, que tots los qui veyen lo stimaven ésser fill de hun esclau que en la sua casa tenia. [...] mas la devota senyora, que de semblant culpa era neta, ab piadosos sospirs e plors la gloriosa Verge Maria devotament invocava.

En el 9, trobem una dona turmentada per les acusacions de dur una vida des-honesta:

lo enemich dimoni encengué en alguns vehins grans flames de maliccosa enveja, dient que no podien satisfer a la sua gran fretura sinó perquè desonestament vivien, del qual falç testimoni, enutjada la devota dona, dix a les sues honestes filles: «Anau, stimades filles mies a la vostra mare, la sacratíssima Verge Maria, y supplicau-la devotament que vulla provehir a d'aquesta infàmia vostra, ella, que ha provehit a la nostra estrema pobrea».

(Arronis 2015a: 221)

En la majoria dels casos la Mare de Déu socorre els seus devots en moments de dificultats, però no sempre perquè aquests hagen comés pecats. Vegem així devots que bé ells, bé els fills, es perden en els boscos o cauen a un riu (caps. 1, 6, 11, 13, 23), que sofreixen carestia i necessitats (caps. 9, 15, 16, 27), que són assaltats per lladres (8, 12), etc. Però que no han incorregut en pecats. Recordem que una altra de les característiques atribuïdes per Montoya als miracles marians és que, com més gran és la culpa del devot, més gran es mostra la indulgència divina i la misericòrdia de la Mare de Déu per haver intercedit. Una característica que s'atenueja en el recull de Peres.

Amb tot, sí que hi ha alguns miracles en què Maria mostra plenament la seua indulgència davant de crims notoris, en concret en el cas de quatre miracles. En el cas del miracle del capítol 18, l'assassinat de l'argenter, la devota és en realitat la germana de l'assassí, un jove eclesiàstic, la qual, però, només l'ajudà a desfer-se del cadàver de l'argenter: «ensemps ab una germana que tenia, trosejant lo cors mort de l'argenter per una privada lo lançaren» (Arronis 2015a: 277). Mentre que el germà no es peneix i mor a la foguera, la devota contrita no sofreix cap dany, es salva i ingressa en un orde religiós. Aquesta, però, no és en el relat culpable de l'assassinat com el germà, podríem dir que només còmplice.<sup>42</sup> Veiem la salvació de devotes veritablement culpables al miracle del capítol 20, la sogra que mana assassinar el gendre per por de ser

42. En la versió que recull el notari barceloní Jaume Roure i que edita en l'annex és totalment innocent.

difamada;<sup>43</sup> i el del 28, en què una devota comet incest amb el fill i infanticidi de la criatura que engendra. En aquests casos les protagonistes, presentades en el miracle com a fervents devotes, es penedeixen de llurs pecats, se salven de la condemna a mort i passen la resta de la seua vida en aspra penitència lloant la Mare de Déu. Finalment, el miracle del capítol 25, en què el pecador comet violació, fratricidi i parricidi, el jove devot no es presenta com un devot fidel, sinó com «hun malvat jove». Tanmateix, en penedir-se sincerament invocant Maria també guanya la glòria celestial, però mor en aquell mateix moment. No aconsegueix, per tant, redempció possible en vida: «tan tristament del seu peccat se dolia que li esclatà lo cor, morint davant l'altar hon agenollat estava» (Arronis 2015a: 329).

Observem, doncs, com, tot i que la indulgència i la misericòrdia en aquests quatre casos és gran, ho és més encara quan es tracta de devotes que, o bé són parcialment innocents, o bé sempre han estat dones de virtuosa vida, per la qual cosa sembla que l'èmfasi es posa més en l'aspecte doctrinal que en l'aspecte laudatori. Amb tot, es tracta d'un nombre força reduït dins del conjunt, ja que tot, i que Peres mostra tot tipus de miracles per il·lustrar la compassió de Maria, hi ha un nombre molt major de miracles en què la Mare de Déu socorre els devots en situacions de perill, i no tants d'indulgència pels pecats comesos.

En darrer lloc, i en la mateixa línia, es podria indicar la presència de miracles que són de fet premis per als devots per la vida exemplar que han dut a terme. Ho veiem especialment en els capítols 21 i 30, en què no hi ha cap peripècia, s'hi presenten només uns personatges molt devots que, com a premi per la devoció constant, en morir pugen a la glòria celestial.

Sembla, doncs, que en els miracles de Peres hi ha la voluntat manifesta de destacar el didactisme més que no en altres col·leccions. Si bé és cert que, com en la resta de col·leccions de miracles marians, una de les conseqüències principals que se'n deriva és la de reforçar el culte laudatori envers la Mare de Déu, en aquest cas concret hauríem de destacar com a partir dels miracles inserits es vol aconseguir també un didactisme moral, i potser aquest és un dels criteris fonamentals per a destriar uns miracles d'uns altres. Potser Peres pensa en el públic concret al qual s'adreça i el llibre que vol oferir,

43. En altres versions del miracle, la dona sí que arriba a pecar amb el gendre, com en la versió que relata l'exemplari ordenat per alfabet: «[...] la mare amà molt al gendre, per què peccava ab ell carnalment. E ella, tement ésser descoberta, oucís lo dit gendre axí com dormia» (Ysern 2004: 81). El relat de Peres, però, sembla que parteix de la *Legenda aurea*, on la dona no arriba tampoc a pecar, ni és ella directament qui assassina el gendre: «[...] la mare de la filla amava'l tant que les gentes dehien que'l gendre peccava ab ella. E, com ella temés molt la sua vergonya e que no fos difamada, ella promès a dos homeyers xx sous si li mataven lo gendre» (Càmara 2010: 223-224).



com té present que els miracles apareixen inserits dins d'una vida exemplar de Maria que també presenta una marcada finalitat doctrinal.

## CONCLUSIONS

Aquesta anàlisi m'ha permés apreciar algunes de les característiques distintives del recull de miracles de Peres, de les seues preferències temàtiques i dels seus criteris creatius, que sintetitzem tot seguit:

(a) He observat, en primer lloc, com Peres projecta per a la VVM l'esquema hagiogràfic de *vida i miracles*, ja que és el tipus de relat que vol construir: una hagiografia mariana. En les coordenades hagiogràfiques, en què vida exemplar i realització de miracles són dues vessants inseparables del culte pels sants, la inclusió de miracles resulta, doncs, imprescindible.

(b) Peres transgredeix algunes de les característiques pròpies del miracle marià. Si bé aquests han sorgit al marge de la vida de la Mare de Déu, l'autor intenta revertir aquest fet i relaciona mitjançant una invocació —una mena d'*oració narrativa* amb què apel·la a l'experiència terrenal de la Verge—, la vida de Maria amb la realització del miracle. D'acord amb aquest plantejament, la Mare de Déu es commou pel fidel en recordar la seua pròpia vivència. Sembla voler reproduir el model i el plantejament del miracle hagiogràfic, de manera que acurta la distància entre vida i miracles del sant.

(c) A més, aquest plantejament en què vida i miracles es relacionen temàticament, permet augmentar la funció devota del miracle: excedeix la *laudatio* típica per promoure alhora l'exemplaritat de Maria, que per llur experiència, o pel record d'aquella, obra el prodigi, fet que reforça la *imitatio* característica dels miracles hagiogràfics.

(d) L'acarament de la selecció de Peres amb altres reculls peninsulars en romanç indica que Peres no beu exclusivament de cap d'aquests. Destaca especialment la quantitat de miracles coincidents amb la compilació barcelonina de Julià Roure, abundant perquè tots dos han tingut en consideració els miracles de la LA.

(e) Sabem que l'autor coneixia la LA i probablement d'ací prengué alguns miracles. D'aquesta selecció i, sobretot, dels miracles bandejats, s'observa que Peres rebutja aquells que presenten alguns dels trets més característics dels miracles marians: no inclou aquells en què Maria té una intervenció èpica per a salvar l'ànima del condemnat en el darrer moment; rebutja també aquells en què la Verge té presència verbal o física en el relat; i atenua la intensitat de molts fets miraculosos, per exemple presentant els devots com a innocents falsament acusats.

(f) Sembla que en Peres preval la voluntat doctrinal, també pel que fa als miracles i als seus protagonistes, presentats majoritàriament com a devots fidels i de bona vida. Resta intensitat a l'omnipotent indulgència mariana, i prefereix els miracles en què socorre els devots en moments de perill.

(g) En els motius temàtics del miracles inclosos veiem certa predilecció pels personatges laics, possible reflex del públic al qual s'adreçava. També s'hi compten miracles que tenen com a finalitat recuperar la fama o evitar la difamació, conceptes especialment importants en un context ciutadà.

(h) Tal volta aquesta adequació al públic lector va resultar condicionant en la tria dels miracles inserits i en les característiques distintives. Potser el seu públic, o ell mateix, tot i que participaren del plànol del meravellós, prefereixen unes històries més properes a la pròpia experiència.

(i) De tot plegat sembla deduir-se que els miracles de la VVM, aplegats ja en l'albada de l'edat moderna, mostren alguns indicis d'evolució en la relació entre els devots i el meravellós, més restrictiva, i més propera a la dimensió quotidiana. Sembla que els miracles de Peres, doncs, presenten ja evidències de secularització.

## ANNEX

**Correspondències exclusives entre el recull de miracles de Julià Roure (1460, Ms. 6 de l'Arxiu Capitular de Barcelona) i els miracles de la VVM de Miquel Peres (1494)**

### **[18. Germà d'una dona devota assassina un argenter]**

**Ms. 6, ff. 54v-55v**

Foren germà e germana qui eren fort pobres. Aquesta germana era molt devota a nostra Senyor Déu e a la gloriosa Verge Maria. Sdevench-sa un jorn que lo germà induït per diabolical temptació se n'anà a un argenter e dix-li que a casa sua havia un mercader de longues terres, qui ere vengut aquí per comprar joyels de diverses natures, mes que no volia demostrar per por que no fos robat quant se'n tornaria, per què dix al dit argenter que aportàs a casa sua les millors joyes que havia e que no y amanàs algú per tal que lo mercader no fos conagut. E lo argenter dix que era prest, e lo argenter en un pany dessots la gramalla aportà molts joyells a casa del dit hom, qui·ll sperava a la porta. E quant lo dit argenter ab los joyells fou dins casa, lo dit hom ab una destrall matà lo argenter, e puix, féu-na trossos e gita'l dins un pou que havia en casa, e puix pres les joyes e amaga-les. E la germana, veyent assò que son frare havia fet, fou molt indignada contra lo dit frare seu, e reptà'l molt de assò que havia fet.

E quant venc hora de dinar, la muller de l'argenter, vahent que lo marit no vani·a dinar, féu cercar son marit, si per fet de bentura fóra a casa de qualche son amich; e quant no l'atrobàs, ella stava fort pensiva què era de son marit. E stant axí un fadrí dix que per lo matí se n'era anat ab un hom qui stava a tal carrer; e lavors la dona e lo infant anaven a casa del dit hom e demanà-li si hi havia vist son marit; e lo dit hom dix que no. En tant que la dona, vayent que no podia atrobar son marit, tremés a la justícia que cercàs a casa del dit hom si per ventura tendria amagat son marit e si l'hauria mort. E la justícia vench ab sos sargs e cercà tota la casa e no·n trobà algun senyal. E mentre la justícia se'n volia tornar, un sarg de aquells qui eren venguts ab la justícia havia set e posà una galeda de aygua del pou. E quant la hac poada, lo dit sarg viu que tota la aygua era sangonosa, e cridà al justícia. E la justícia va fer entrar un hom al pou, e atrobà los quarters dell argenter, qui eren dins lo pou. E encontinent, la justícia pres lo dit hom e sa germana, e quant foren preses, ells sens turment, atorgaren la mort de l'argenter, per què foren endós germans condempnats, que lo sendemà ells fossen cremats e que entretant ells stiguessen presos en la presó.

E quant foren en la presó, la germana dix al germà que·s confessàs bé e delgentment e·s penadís e demanàs perdó a Déu del mal que havia fet, car si ho feya Déu li ajudaria, sinó al cors, almenys ell hauria la ànima salvada. E lo dit hom no volch res fer. Emperò, a la perfi ell s'aconfessà e sa germana axí mateix dient que ella era ignoscent de la mort del dit argenter, e invocava devotament la Verge Maria que li ajudàs. E quant vench hora de tèrcia, los dits dos germans foren sujansats [sic] que fossen cremats, per què endós los germans foren mesos en lo foch. E la dona ab gran devoció reclamava la Verge Maria que li ajudàs, axí con aquella qui era ignoscent de la mort de l'argenter. E en un moment lo germà de la dona fon tot cremat, e la dona romàs axí neta e pura com si stigués an un prat plen de violes e de flors sens que un cabell de son cap no·s cremà ne res de sa persona foch no sentí, per la qual rahó la justícia trasch la dona del foch e la dona dix que per un poch de devoció que ella havia a la Verge Maria e per tal con ella era ignoscent de la mort de l'argenter, ella era stada quitia del foch, per lo qual miracle la justícia e tots los altres hagueren en singular devoció la gloriosa Verge Maria, advocada dels pecadors.

### **VVM, Capítol 18 (73r-73v)**

Hun jove ecclesiàstich, tenint poca paciència en la gran necessitat, pobretat y fretura que sostenia, induhit per lo infernat dimoni, anà a casa de hun argenter dient-li com a casa sua era vengut secretament hun rich mercader qui volia comprar veixella d'argent, que vingués en la nit y que portàs tasses, pichers y escudelles, que lo mercader les compraria.

Vengut l'escur vespre, lo argenter pres la vexella que tenia dient a la sua companya com a la casa de tal ecclesiàstich anava, y axí ell se partí; y, entrant per la casa del jove, ab hun bastó donant-li al cap lo matà, y, ensemps ab una germana que tenia, trosejant lo cors mort de l'argenter per una privada lo lançaren. Aquesta germana era de la sacratíssima Verge Maria granment devota, la qual cascun dia plorava aquella greu dolor que la gloriosa Verge Maria sentí quant son fill, Déu Jesús, pres comiat d'ella per anar a la mort e passió dolorosa.

Sdevench-se que los fills de l'argenter, mirant que ja la mija nit passava, anaren a casa del jove ecclesiàstich per demanar què era de son pare, als quals fon respost que allí arribat no era. Mas los ansiosos fills, mirant en la casa vestigis de sanch humana, feren al jove y a la germana per mans de la justícia pendre, los quals la sua abominable culpa de continent atorgant, de ésser cremats los fon donada sentència.

Essent enmig de les enceses flames, la devota donzella ab dolorosa contrició la reyna de misericòrdia reclamava, suplicant la sua alta magestat que de aquell cremant foch la volgués fer delliure per aquella gran dolor que ella, mare de pietat, sentí quant lo seu gloriós fill se partí per anar a la mort e passió trista, les quals supplicacions per la reyna dels cels hoïdes, no rebé algun dan la contrita e devota donzella, ni les enceses flames del cremant foch li feren lesió alguna, sols les dures cordes que la tenien ligada cremar pogueren, y lo miserable germà fon prestament cremat y convertit en cendra, per hon lo jutge, mirant tan manifest miracle, féu exir de l'encés foch la devota donzella, estimant-la ésser de culpa delliure, la qual, entrant en una estreta religió, devotament serví tot lo temps de la sua vida la trihunfant reyna de glòria que de tan gran perill delliurada la havia.

#### **[24. Intervenció d'un nigromàntic per aconseguir l'amor d'una dona]**

##### **Ms. 6, ff.14r-15r**

A París havia una dona molt bella e gentill qui era muller de un venador de llibres. Sdevench-sa que un student féu-sa molt anamorat de la dita dona, entant que ell cuidava morir per ella. E la dona, axí com aquella qui era bona e cara no-s curava molt de ell, ne de ses flalgaries. E lo dit student vehent que no y podie pendre anàs a un mestre de art de nigromància pregant-lo que ab son mal art fayés que ell haver pogués a son voler la dita dona, la qual cosa lo dit mestre li atorgà dient que ell li diria recapte. Abtant lo dit mestre va comensar // son mal art e, encontinent, los malvats esperits vingueren dient al mestre què bolia que ells fessen, e lo mestra manà-lus que guiyassen e induïssen la dona que fayés la volentat del student. E los malvats sperits digueren que volenters, e que ells ho haurien tost acabat.

Abtant los mal sperits s'apartaren d'aquí e anaren a la dona qui dehia oracions denant la ymatge de la Verge Maria que tenia pintada en la sua cambra, e los mals

sperits vehents assò no s'i gosaren acostar, ans tots spahordits pertiren d'aquí e tornaren al mestre, diens que no havien pogut res fer, e assò per la oració que la dona fahia. E lo mestre dix a ells que bé eren dolorits e flachs, que una fembra lurs haguets força, e dix-lus: «Jo us man que bosaltres hi tornets e stigats ab ella tant fins la hayats guanyada, que lo student haja sa volentat de la dita dona». E los mals sperits digueren que sí farien. Abtant ells sa partiren d'aquí e tornaren a la dona e temptaren-la moltes e diverses vegades, que ella anàs lo dit student e hagués ab ell cópula carnal; e la dona quant havia les dites temptacions anàs-se'n devant la ymatge de la Verge Maria e aquí ella fahia sa oració segons havia acostumat. E tantost la temptació li fugia.

Sdevench-sa un vespre que la dita dona fou molt temptada del dit pecat, e ella bolet fugir a la temptació volia anar fer la oració segons havia acostumat; e lo mal sperit tramés aquí una gran pedra qui féu molt gran brogit. E la dona tota spaordida tornà atràs, e no s curà de la oració, e mes-sa al costat de son marit qui era colgat. E los malvats sperits vahents assò tota la nit, temptant-la del dit pecat molt més que nul temps, feren en tal manera que la dona sa mes en son cor que en l'alba ella, // per scusa de anar a missa, anàs a casa del student e aquí ella pecàs ab ell. Abtant que los mal sperits, vahent assò, anaren al mestre dients que per lo matí la dona serie aquí per fer la volentat del student.

E quant vench en l'alba la dona sa lavà e anava a casa del student, e anant encontrà lo dit mestre qui axia de casa per sos negocis. E lo dit mestre viu la dona e conech-la, e viu que de la sua cara axia tan gran resplendor que paria que fos una faya de foch. E quant lo mestre viu assò ell hach conaxença que en ella havia qualche bé amagat e dix a la dona: «Madona, senyats-vos». E ella senyàs, e tantost la mala voluntat li passà. E lo mestre acompanyà la dona a casa de son marit, e aquí ells enduy hagueren gran col·loqui sobre les coses qui s'eren seguides, e mentre estaven axí enduy la Verge Maria lus aparech reptant e aconsolant la un e l'altre, dient que s volguessen tornar a dar a bona vida, e havrien la glòria celestial. E axí ho feren, e lo mestre en presència del studi de París va cremar los libre que tenia de art de nigromància, e après visqueren molt santament e après lur mort anaren en la glòria de Déu.

#### **VVM, Capítol 24 (91v-92v)**

Hun rich cavaller, no podent haver per muller una donzella a qui ell granment amava, // parlà a hun juheu nigromàntich dient-li que, si ell li procurava per art de nigromància aquella donzella per muller, que ell li daria gran quantitat de moneda. E axí lo malvat nigromàntich, invocant lo infernat dimoni, li féu pendre forma de una dida que a la donzella havia criada, persuadint-la que ab lo cavaller casar se volgués. Mas la discreta donzella, tenint per honor de la sacratíssima Verge Maria virginitat

votada y tenint conexença de la temptació diabòlica, agenollada en terra supplicava a la reyna de parahís que puix ella, gloriosa senyora, fon la primera que adorà la creu sancta, li volgués fer gràcia que fent lo senyal de la creu fogís d'ella aquella temptació maleyta. E axí, fent lo senyal de la creu en lo front y en los pits, la iniqua temptació fugia.

Tornava après lo maleyt nigromàntich invocar un altre pus inich dimoni, fent-li pendre forma de una germana, mas la devota donzella, fent la mateixa supplicació y recorent a la sacratíssima Verge Maria, la iniqua temptació li fugia.

Mirant açò lo miserable nigromàntich, invocà hun altre major dimoni y, fent-li pendre forma de sa mare, ab grans làgrimes la pregava que volgués consentir a la voluntat de aquell rich cavaller y de gran linatge; y, per millor conduhir-la, mostravali les mamelles ab què la havia alletada. Mas la devotíssima donzella, recorrent a les armes de la creu gloriosa, de tan cruels temptacions era feta delliure, per hon lo nigromàntich, mirant la virtut de la creu // sancta, dix al diable que renegava d'ell y de les sues obres y creya en aquell lo qual a la creu tan gran virtut havia donada. Irat de aquestes paraules lo dimoni, volgué offegar lo juheu nigromàntich, mas, perquè féu lo senyal de la creu, no li pogué fer algun dampnatge. E axí, contrit e penident, lo juheu anà als peus de la devota donzella demanant-li perdó de la congoxa que en les cruels temptacions li havia procurada, y que volia ésser batejat y servir contínuament la sacratíssima Verge Maria. E après, batejat e instruït en la sancta fe cristiana, après de sa larga vida, muntà la sua ànima en una matexa hora ab l'ànima de la donzella als goigs de la eterna vida, que axí com en aquest món en aspredat de sancta vida eren estats junts, alt en lo cel les ànimes no separades de la eterna glòria sens fi se alegrassen.

### **[30. Dona devota desitja morir el dia de l'Assumpció]**

#### **Ms. 6, f. 106v**

Ffon una dona vílua ffort devota a la gloriosa Verge Maria. Aquesta dona a honor de la gloriosa Verge Maria e dels set goigs e set dolors que ella hac del gloriós Fill seu, deya tot jorn ço és set avemaries per lo set goigs e set avemaries per les set dolors. E aquesta dona deya les dites avemaries ab tan gran devoció que aparia que ella's rahonàs ab la Verge Maria, e que la Verge Maria li stagués denant fas a fas. E assò continuà la dita vílua mentre ella visch.

Sdevench-sa que lo jorn de la festa de la Assumpció de la gloriosa Verge Maria la dita vílua, considerant en son cor lo goig que ella hach per aytal dia, suplicà la gloriosa Verge Maria que si plaent era a Ella e al gloriós Fill seu que la dita vílua aquell dia moria, e que la sua ànima fos col·locada en la sua beneyta glòria. E feta la oració la Verge Maria ab gran multitud de agells [sic] aparech a la dita vílua dient-li que son desig seria complit, per què aquella hora la dita vílua morí. E la gloriosa Verge Maria

ab gran multitut de angells prengueren la ànima de la dita vílua e montaren-la a la glòria de paradís. E lo cors de la dita vílua romàs tan net e clar con lo crestall, del qual cors axí ten gran ffragància e odor que per tota la ciutat se sentia, de què e per què molts malalts de diverses malalties foren garits e sanats, e hagueren en gran devoció la gloriosa Verge Maria.

### VVM, Capítol 30 (124r-124v)

Una virtuosa senyora, muller de hun rich cavaller, tan gran devoció tenia a la sacratíssima Verge Maria que en altres coses no estudiava sinó en lo servir de la poderosa reyna de glòria. Y, encara que fos dona rica y de gran linatge, tan gran humilitat tenia que totes les pompes y vanitats mundanes desestimava, anant pobrament vestida, portant sobre la sua carn hun aspre celici, ni jamás fon vista alegrar-se ni riure sinó parlant ab devotes presones y en los alegres dies dels set goigs principals de la gloriosa Verge Maria.

Venint lo benaventurat dia de la Assumpció, contemplant aquesta devota senyora en lo meravellós triumpho, en la solempne festa, en la ineffable glòria ab què muntava la mare de Déu al celestial regne, ab intensa devoció la supplicava que la fes muntar en aquell beneyt dia a veure y possehir aquella incomparable glòria, aquella real cadira hon la sua magestat en la ciutat de parahís està aseyta. Y, ab tan grans plors y ab // tan altes paraules de intensa devoció mogudes dins una devota capella la supplicava que lo marit y tots los de la casa la escoltaven y, entre les altres paraules, hoïren que deya: «O, lum y spill de humilitat profunda! O, mare de misericòrdia! O, dispensera de les divinals gràcies! Atenga yo en aquest benaventurat dia per les vostres misericordioses mans aquesta gràcia, que puga veure aquella real cadira hon vós, emperadriu dels cels, dignament estau aseyta. Y axí, com en semblant dia de huy muntàs sobre los nou òrdens dels àngels, me façau per vostres mèrits muntar a sentir de aquell incomparable goig que los benaventurats àngels mirant la vostra magestat posseheixen».

Y, acabades per la virtuosa senyora tan devotes paraules, hoí lo marit y los altres qui la escoltaven una celestial veu que li dix: «Veniu, amada mia; veniu, devota mia, a possehir aquella benaventura que ab devotes obres haveu guanyada».

Y perquè lo marit ni los altres més avant parlar no la sentiren, entraren dins la devota capella, hon la trobaren agenollada que havia donat l'ànima en les mans de la reyna de parahís en qui tan gran devoció havia tenguda. Deo gracias.



## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ARAGÜÉS ALDAZ, José (2014) «Ramon Llull: La invención del milagro mariano», *Estudios de Filología e Historia en honor del profesor Vitalino Valcárcel*, vol. 1, Vitoria, Universidad del País Vaco, pp. 91-110.
- ARRONIS LLOPIS, Carme (2007) *La vida de sancta Catherina de Sena de Miquel Peres*, Alacant, Departament de Filologia Catalana.
- (2010) «Els miracles marians en *La vida de la Verge Maria* de Miquel Peres (1494)», *Actas del XIII Congreso Internacional Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Valladolid, 15 a 19 de septiembre de 2009)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 389-406.
- (2014) «La tradición castellana de la *Vida de la sacratíssima verge Maria* de Miquel Peres», *Revista de Literatura Medieval*, xxvi, pp. 97-139.
- (2015a) *La vida de la sacratíssima verge Maria de Miquel Peres (1494)*, Barcelona/Alacant, Publicacions de l'Abadia de Montserrat / Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana.
- (2015b) «“Santa sobre totes les santes”. La Verge Maria com a model de santedat femenina: la proposta de Miquel Peres», *Medievalia*, 18/2, pp. 65-95.
- (en premsa) «Nuevos tipos de milagros marianos en colecciones catalanas del final de la Edad Media: del milagro clerical al milagro laico», *Estudios de Literatura Medieval Ibérica en Doiro antr'o Porto e Gaia*.
- ARRONIS LLOPIS, Carme & Fernando BAÑOS VALLEJO (2014) «Las vidas de María en el ámbito peninsular pretridentino», *Estudios Humanísticos. Filología*, 36, pp. 65-105.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (1994) «Plegarias de Héroes y de santos. Más datos sobre la Oración narrativa», *Hispanic Review*, vol. 62, núm. 2 (Spring, 1994), pp. 205-215.
- (2003) *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Laberinto.
- (2011) «Estudios y anexos», F. BAÑOS (ed.), Gonzalo de Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, Madrid, Real Academia, pp. 201-266.
- BARNETT, David (2011) «The sources of a Fifteenth-Century Catalan Collection of Marian miracles stories», *Gaude Virgo Gloriosa: Marian Miracle Literature in the Iberian and Peninsula and France in the Middle Ages*, London, Queen Mary and Westfield College, University of London, pp. 107-127.
- BAYO, Juan Carlos (2004) «Las colecciones universales de milagros de la Virgen hasta Gonzalo de Berceo», *Bulletin of Spanish Studies*, Volume LXXXI, núms. 7-8, pp. 852-871.
- BOHIGAS, Pere (1956) *Miracles de la Verge Maria, Col·lecció del segle XIV*, Barcelona, 1956.

- CÀMARA SEMPÈRE, Hèctor (2010) *La Mare de Déu en el Flos sanctorum romança*, Alacant, Universitat d'Alacant.
- FERRANDO, Antoni (1983) *Els certàmens poètics valencians*, València, Edicions Alfons el Magnànim.
- (1993) «*La vida de sant Vicent Ferrer de Miquel Pérez*», *Bibliofilia antiga. Estudios bibliográficos*, 2, pp. 155-190.
- (2013) *Sant Vicent Ferrer en la historiografia, la literatura, l'hagiografia i l'espiritualitat al segle XV*, València, Edicions Alfons el Magnànim.
- JUAN-MOMPÓ, Joaquim (2013) «Els miracles marians en *La vida de la sacratíssima Verge Maria de Miquel Peres*», en *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes. Miscel·lània Albert Hauf* (5), LXVI, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 35-56.
- LACARRA, M. Jesús (2000) «La monja que se arrancó los ojos: variante literaria del tipo 706B», *Cuadernos del Sur. Letras*, 30, pp. 85-96.
- MAGGIONI, Giovanni P., ed. (2007) *Iacopo da Varazze, Legenda aurea*, 2 vol., Roma, Sismel / Edizioni del Galluzzo.
- MONTOYA, Jesús (1981) *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media (El milagro literario)*, Granada, Universidad de Granada.
- PARRAMON I DOLL, Antoni M., ed. (1976) *Miracles de la verge Maria. Un «mariale» lleidatà*, Lleida, Arts Estudis Gràfics.
- PUIG I TÀRRECH, Armand (2008) *Els evangelis apòcrifs*, vol. 1, Barcelona, Proa.
- WITTLIN, Curt (1994) «Sobre les vides de sant Vicent Ferrer compilades per Ranzano, Antonino i Miquel Peres. Amb una edició de la *Vida Sanctii* de Francesc de Castiglione», *Anuari de l'Associació Borrianenca de Cultura*, 5, pp. 5-28.
- (1998) «*La Vida de santa Caterina de Sena de Miquel Peres*: ampliació literària d'extrets escollits en el *Chronicon* d'Antonino de Florència», en *Actes del Vuitè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 305-332.
- YSERN LAGARDA, Josep Antoni (2004) *Recull d'exemples i miracles ordenat per alfabet*, vol 1, Barcelona, Barcino.